Jarosław A. Sobkowiak

Przyszłość religii w świecie zsekularyzowanym

Studia Theologica Varsaviensia 48/2, 105-127

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Studia Theologica Varsaviensia
UKSW
48 (2010) nr 2

JAROSŁAW A. SOBKOWIAK MIC

PRZYSZŁOŚĆ RELIGII W ŚWIECIE ZSEKULARYZOWANYM

Wiele wieków upłynęło od wymownego stwierdzenia Tertuliana, że *dusza ludzka jest z natury chrześcijańska*[1]. Oznacza to, że jeśli człowiek poszukuje autentycznie prawdy, to owa prawda musi prowadzić do Boga. Tym samym chrześcijanin staje się podmiotem nowej formy kultury, która w sposób konieczny odwołuje się do natury człowieka. Jeśli zatem człowiek ma chrześcijaństwo jakby wpisane w naturę, to *naturalnym* etapem rozwoju tej świadomości są religia i kultura chrześcijańska.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera pytanie postawione przez św. Tomasza z Akwinu, czy Bóg jest tym, co jest poznane jako pierwsze przez umysł ludzki? Odpowiedź Tomasza rzuca nowe światło na rozumienie owego „naturaliter". Uważa on bowiem, że światło naszego intelektu jest odblaskiem pierwszej prawdy, nie jest jednak przedmiotem poznania intelektu, stąd też nie może być poznane jako pierwsze. Oznacza to, że w naturę człowieka wpisane jest dążenie do poznania Boga, ale jest ono raczej naturalną ścieżką poznania

[1] Do owego stwierdzenia, iż dusza ludzka jest „naturaliter christiana" (*Apologetyk* 17,6) nawiązuje papież Benedykt XVI w audiencji generalnej z 30 maja 2007 roku poświęconej postaci wybitnego pisarza chrześcijańskiego z przełomu II i III wieku – apologety Tertuliana (155-220), który wskazywał na nierozerwalny związek wartości chrześcijańskich i ogólnoludzkich, ukazując chrześcijan jako autentyczne podmioty "nowej kultury" http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_benxvi_aud_20070530_it.html.

– a w konsekwencji i wiary – nie zaś czymś, co jawi się człowiekowi w całej swej oczywistości[2].

Po przywołaniu powyższych stanowisk a jednocześnie wobec nasilających się pytań o przyszłość religii w zsekularyzowanym świecie – w tym chrześcijaństwa – rodzi się uzasadnione pytanie, czy to, czego jesteśmy świadkami jest zmierzchem religii? Obserwujemy przecież ciągle odgrzewane próby powrotu do pytania o możliwość stworzenia religii uniwersalnej. Pytanie zatem należałoby ukonkretnić: czy chrześcijaństwo jako religia, która dała fundamenty myśli zachodniej zmierza do swojego kresu? Czy jest to koniec religii czy tylko spór o ścieżki wiary dzisiaj? Przedwczesne byłoby wieszczenie końca religii chrześcijańskiej, ale też nie wszystkich muszą przekonać pozytywne jej uzasadnienia odwołujące się nawet do tak wybitnych myślicieli jak Teilhard de Chardin[3].

Należy też nadmienić, iż osadzenie chrześcijaństwa w zsekularyzowanym świecie wskazuje na specyficznie chrześcijański „wynalazek". Jak zauważa bowiem Abu Hamza – odpowiadając na pytanie, czy możliwe jest zsekularyzowanie islamu? – sekularyzacja islamu byłaby możliwa wyłącznie siłą. Islam jest bowiem w pewnym sensie religią totalną, a więc obejmującą wszystkie sfery życia człowieka. Tymczasem wiara chrześcijańska jest w pierwszym rzędzie „wiarą", która oczywiście ma potrzebę wyrażenia siebie w sferze religijnej, jednak religia jest czymś co ma przenikać życie dając podwaliny pod kulturę i cywilizację chrześcijańską. Jednak trudno by doszukiwać się w niej jedynego akceptowalnego modelu. W tym znaczeniu chrześci-

[2] W odpowiedzi na trudności (3) św. Tomasz wyraża to następująco: *Gdyby w duszy naszej tkwił doskonały obraz Boga, tak jak Syn jest doskonałym obrazem Ojca, to umysł nasz od razu poznawałby Boga. Ale obraz w nas jest niedoskonały i stąd przytoczony argument nie ma uzasadnienia – S. Th.* I, Q. 88 a 3, ad 3 – Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa Teologii* I, 82-89, t. II, przekł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1997, s. 284.

[3] Interesujący artykuł proponuje o. J. Kulisz SJ, ukazując w nurcie myśli Teilharda de Chardin przyszłość katolicyzmu jako jedynej religii, która w pełny sposób byłaby w stanie zmierzyć się z wielkimi współczesnymi prądami humanizmu – tenże, *Zmierzch chrześcijaństwa?*, w: J. Kulisz (red.), *Wiara i kultura, śmiały eksperyment Pana Boga*, Kraków 2008, s. 21-46.

jaństwo pozostawiło przestrzeń na sekularyzację i w tym też znaczeniu za A. Dragułą używam pojęcia sekularyzacji jako „chrześcijańskiego wynalazku”[4].

Również dopowiedzenia domaga się kontekst naszej refleksji: „świat zsekularyzowany”. Jeśli bowiem pytamy o zmierzch czy koniec religii, warto by postawić to samo pytanie w kontekście sekularyzacji. Mija właśnie dwadzieścia lat od ukazania się artykułu Lothara Roosa na temat kryzysu sekularyzmu (warto odnotować, że *Studia Theologica Varsaviensia* miało w tę dyskusję swój wkład). Ukazywał w nim jasną różnicę pomiędzy sekularyzacją a sekularyzmem. Przez sekularyzację rozumie on pogląd o niezależności i wzajemnej niezastępowalności wiary i wiedzy (co nie było obce już św. Tomaszowi z Akwinu). Natomiast sekularyzm jest ideologią, która stara się uzasadniać tezę, iż religia w życiu społecznym staje się raczej zbędna czy wręcz szkodliwa. I w tym sensie możemy mówić o końcu sekularyzmu, chociaż w Polsce podobne prądy jeszcze ciągle odżywają. Natomiast sekularyzacja jest zjawiskiem dynamicznym, które domaga się nieustannej relektury ścieżek wiary i form religijności[5].

Kiedy bowiem zabraknie przywoływanego już „chrześcijańskiego wynalazku” jakim jest sekularyzacja w swojej złagodzonej wymowie, wtedy religia, a właściwie jej wynaturzenie, może prowadzić do fundamentalizmu. Jest to zresztą szczególne zjawisko, które jest owocem z jednej strony niewłaściwie pojętej istoty religii, z drugiej zaś skrajnie pojętej nowoczesności. J. Habermas stawia diagnozę, iż współczesny fundamentalizm jest zjawiskiem nowoczesnym, gdyż można zaobserwować rozchodzenie się w czasie motywów i środków stosowanych

---

[4] A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 30n.

[5] L. Roos, *Między sekularyzmem a nową religijnością? Wokół stosunku między społeczeństwem, etosem i religią we współczesnej sytuacji kulturowej*, STV 28 (1990) nr 1, s. 8. W podobnym duchu wypowiada się również Ch. Millon-Delsol. Nie czyni ona rozróżnienia pomiędzy sekularyzacją a sekularyzmem, niemniej ostro podważa roszczenia niektórych myślicieli do tego, by rozumieć sekularyzację jako *nie tylko to, że religia ma pozostać w obrębie swojego porządku, lecz że ma zamilknąć, a w konsekwencji zniknąć i zatrzeć nawet ślad swoich korzeni* – Ch. Millon-Delsol, *Skazani na konflikt*, „Znak” 54 (2002) nr 3(568), s. 23.

przez skrajnych fundamentalistów. Źródeł tej rozbieżności upatruje w wyniku przyśpieszonej i wykorzenionej modernizacji[6].

Wreszcie istotną przyczyną wzajemnych niechęci religii i ponowoczesności jest zanik kultury dialogu. Obserwuje się raczej swoistą dialektykę[7], czy wręcz metodę gier językowych zastępujących dialog, polegających na tym, że szuka się i wynajduje ciągle to nowe sposoby wyrazu, słowa i sensy (nowomowa), które zdają się toczyć nieustanną walkę z ustalonym językiem, konotacją. Oczywistą jest rzeczą, że więź międzyludzka odbywa się w ramach rozwoju języka i jego znaczeń, gdyż język opisuje dynamiczną rzeczywistość. Słabość „gier językowych" polega jednak na tym, że z metody czynią one cel sam w sobie – ideę językowej agonistyki[8].

Po niezbędnym naszkicowaniu pola refleksji, w niniejszym artykule podejmie się próbę reinterpretacji trzech propozycji rozumienia religii w zsekularyzowanym i postmetafizycznym świecie zaproponowanych przez R. Rorty'ego, G. Vattimo oraz Ch. Taylora. Propozycja ostatniego z autorów zostanie też głębiej osadzona i skomentowana w kontekście polskiego katolicyzmu.

1. PODSTAWOWE POJĘCIA

Zjawisko religijności należy do rzędu tych pojęć, których zakres znaczeniowy trudno określić w jednoznaczny sposób. Z jednej bowiem strony zauważa się wielość płaszczyzn na których próbuje się uchwycić to zjawisko (filozofia religii, teologia, płaszczyzna duszpasterska), z drugiej zaś żadna z definicji nie jest na tyle ogólna i pojemna, by można zawrzeć w niej niezbędne elementy religijności[9].

---

[6] J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 54(2002) nr 3(568), s. 9.

[7] Pisałem o tym szerzej w artykule *Fenomen słowa – pomiędzy dialektyką a dialogiem*, w: W. Kawecki, K. Flader (red.), *Słowo w kulturze współczesnej*, Warszawa 2009, s. 37-51.

[8] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 45-46.

[9] Na złożoność problematyki zwraca uwagę A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 103n.

Klasyczna definicja religii ujmuje ją jako relację zachodzącą pomiędzy podmiotem-człowiekiem a przedmiotem religijnym. Ów przedmiot religijny określany jest w kategoriach „Ty" osobowego, bytowego czy wprost jako Absolut. Jak zauważa Z. Zdybicka, relację do osobowego Absolutu można zdefiniować w trojaki sposób: od strony podmiotu przeżywającego, jako empiryczny fakt religijny (kult, postępowanie moralne), czy wreszcie jako dane pochodzące z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego czyli fakt realnej i dynamicznej relacji osobowo-osobowej między człowiekiem i Transcendensem[10].

Podejmując krytykę ujęcia religii zaproponowanego przez Z. Zdybicką, A. Bronk zauważa, że w próbie zbudowania definicji religii nie można dokonywać nieuzasadnionej ekstrapolacji. Bowiem Zdybicka próbuje zdefiniować religię w perspektywie chrześcijaństwa. Natomiast, zdaniem Bronka, do tego, by definicję tę można odnieść do wszelkich form religijności potrzeba umieszczenia jej w szerszej perspektywie jaką jego zdaniem stanowią uniwersalia. Oznaczałoby to, że przez religię rozumie się bardziej opis religii historycznych, którego treść nie realizuje się w odrębnym przedmiocie, lecz w postaci układu cech przysługujących historycznym postaciom religii rozumianych jako ludzkie zachowania i ich wytwory[11].

Spór zdaje się rozstrzygać M.A. Krąpiec proponując definicję religii wyprowadzoną z filozofii klasycznej. Według niego religia jest działaniem człowieka, które odbywa się według trzech czynników: *celu* czyli realnego dobra, dla którego człowiek podejmuje działanie, *wzoru* w postaci sądu praktycznego determinującego działanie i *podmiotu działania*, który jest jednocześnie jego sprawcą[12].

Powyższe próby zdefiniowania religii dotyczyły płaszczyzny filozofii religii. Na gruncie teologicznym można religię zdefiniować jako *całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wyrażeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości ponadświatowej (transcendentnej).*

---

[10] Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 301.

[11] A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 86-87.

[12] M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, począwszy od s. 55.

Teologia ukonkretnia tę zależność ukazując, że sam Bóg odpowiadając na najgłębsze potrzeby człowieka, objawia się jemu i nawiązuje z nim dialog. Skąd zatem wielość religii? Zasadniczo podaje się dwie przyczyny: pozytywną (różnorodność kultur tworzących różne formy życia religijnego) oraz negatywną (błędy w wierzeniach). Ostatecznie jednak postawa Kościoła katolickiego wobec innych religii jest pozytywna, to znaczy zauważa w każdej z nich *ziarna prawdy*[13].

Kiedy zatem mówi się dzisiaj o sygnalizowanym już zmierzchu czy końcu religii nie należy upatrywać źródła tego stanu rzeczy w samym fakcie wielości religii. Przyczyna leży bardziej w oświeceniowej genezie śmierci Boga. Nie można bowiem bagatelizować całej historii zmagania się wiary i niewiary. Niemniej „śmierć Boga" czy teologia „śmierci Boga" sprowokowały żywą dyskusję na temat aktualności wiary. Zaczęto zdawać sobie sprawę, że wkrótce przyjdzie zmierzyć się z kulturą i mentalnością, w której zajdą istotne przemiany, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i praktycznej. Stwierdzenie F. Nietzschego „Bóg umarł" stało się źródłem dyskusji na temat wiary i religii, które do dziś nie doczekało się jednoznacznej interpretacji. Można bowiem uznać, że stwierdzenie to jest opisem faktu historyczno-socjalnego. Można też – za M. Heideggerem – uznać je za świadectwo epoki wyrażające europejski nihilizm. Można wreszcie – za A. Camus – dostrzec fakt historyczny, iż Bóg umarł w ludzkiej świadomości[14].

Jedno jest pewne. Jak zauważył W. Kasper, *jeśli chcemy zrozumieć współczesność, musimy zacząć od poznania nowożytnego Oświecenia. Jest ono zapewne najbardziej doniosłą rewolucją, jaką świat zawdzięcza Zachodowi. O oświeceniu można dziś mówić wszystko prócz tego, że należy do przeszłości; przeciwnie – dopiero dziś trafia do nas w pełni*[15]. Diagnoza Kaspera pozostaje ciągle aktualna, o czym mogą świadczyć chociażby takie stwierdzenia w kontekście oświeceniowych

[13] W. Łydka, *Religia*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, wyd. II rozsz., Katowice 1998, s. 497-503.

[14] M. Żmudziński, *Pojęcie „śmierci Boga" i jego oświeceniowa geneza*, w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIIIw.)*, Olsztyn 2008, s. 209-217.

[15] W. Kasper, *Rzeczywistość wiary,* Warszawa 1979, s. 12.

skutków osłabienia religii: […] *nowy trend w kierunku religii prowadzi obok chrześcijaństwa, które w wielu przypadkach, na wielu płaszczyznach doznaje niekiedy druzgocącej krytyki i odrzucenia. Teologia i Kościół są zmuszone niejednokrotnie stwierdzić, że współczesność nosi cechy „nowoczesności postchrześcijańskiej" (H. Waldenfels)*[16].

W ramach ratowania religii przed ponowoczesnością i pluralizmem proponuje się czasem karkołomne propozycje rezygnacji z wypracowanego podejścia do wielości religii na rzecz ujmowania relacji cywilizacji i religii z punktu widzenia zaprzeszłego[17]. Stosunek zatem do wielości religii można ująć poprzez przywołanie najbardziej popularnych: ekskluzywizm, pluralizm i inkluzywizm. Ekskluzywizm stwierdza, że jest tylko jedno objawienie, zaś w oderwaniu od Chrystusa nie potrafimy powiedzieć niczego o Bogu i człowieku oraz ich wzajemnej relacji (K. Barth). Pluralizm z kolei głosi, że różne religie oferują nie tylko różne drogi, ale że te drogi są równorzędne. Akcent zostaje przesunięty z doktryny na osobistą przemianę (*personal transformation*). Oznacza to, że nawet sprzeczne doktryny mogą się spotkać, jeśli prowadzą do autentycznej przemiany. Inkluzywizm z kolei uznaje, że Bóg może objawić się na wiele sposobów i w wielu miejscach, ale także to, że roszczenia religijne są prawdziwe, albo fałszywe. Wynika z tego, że tylko jedna religia może prawdziwie odsłaniać Boga i sposób zbawienia, ale również to, że i Boga i Jego zbawienie można spotkać za pośrednictwem wielu religii. W ten sposób schodzą się w inkluzywizmie zarówno ekskluzywizm, jak i pluralizm.

Na tym gruncie wyłania się czwarta koncepcja (teologizm), która patrząc z wnętrza własnej tradycji próbuje uzasadnić wyjątkowość swo-

---

[16] Szerzej tę problematykę podejmuje I. Bokwa, *Wiara i kultura: oświeceniowe korzenie kryzysu ich relacji,* STV 48 (2010) nr 1, s. 29-37.

[17] Mam na myśli wznowienie po 150 latach książeczki H. Rzewuskiego, *Cywilizacja i religia*, „Biblioteka Konserwatyzm.pl, 2009. Po lekturze tej książeczki można potraktować jako nadużycie słowa ze wstępu usprawiedliwiające jej wydanie, wskazujące na zbieżność podejścia autora z zasadniczymi ideami encykliki Benedykta XVI *Spe salvi.*

jej religii, ale też nacechowana jest otwartością na wszystkich szczerze szukających zbawienia[18].

Z powyższych rozważań wynika więc, że nie istniał okres, o którym można by powiedzieć *postreligijny. Postreligia* oznaczałaby tym samym *posthumanizm.* Jak powie Heidegger: *Jeżeli posthumanizm ma się spełnić w nawrocie do archaicznych początków sprzed Chrystusa i sprzed Sokratesa, to znak, że wybiła godzina religijnego kiczu*[19]. Wtedy bowiem Heideggerowskie *Andacht* (nabożne skupienie) zamieniłoby się w *Andenken* (rozpamiętywanie). Tymczasem istota myślenia (*Denken*), polega na tym, że myśląc o bycie myślimy faktycznie o czymś, co musi być nie tyle myślane, ile raczej przyjęte w całej swojej tajemnicy, której nie daje się zobiektywizować w poznaniu[20].

2. PRZYSZŁOŚĆ RELIGII (R. RORTY, G. VATTIMO, CH. TAYLOR)

Trzej przywołani myśliciele stworzyli z jednej strony odrębne, z drugiej dopełniające się koncepcje rozumienia i przyszłości religii. Pierwszy nie ukrywa swojego związku z pragmatyzmem a jednocześnie wielkiego zdystansowania wobec Kościoła i religii. Drugi, wychowany w tradycji religijnej Włoch, próbuje znaleźć miejsce dla chrześcijaństwa w zmieniającym się świecie. Z kolei Taylor przyszłość religii widzi w postawieniu na pluralizm, który z jednej strony jawi się u niego jako kluczowa idea, z drugiej zaś idea ta w jego propozycji przyszłości religii została najsłabiej rozpracowana.

---

[18] S. Wszołek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 212-219.

[19] J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, art. cyt., s. 19.

[20] [Hasło:] *Pensée (Denken)*, w: J.-M. Vaysse (red.), *Dictionnaire Heidegger*, Paris 2007, s. 125-127.

a) Richard Rorty – ateizm jako antyklerykalizm[21]

Rorty wykorzystuje w swoim podejściu do religii współczesne podejście do sposobu uprawiania filozofii[22]. Uważa, iż przeżyło się już klasyczne podejście, u którego założeń było stwierdzenie, iż filozofię da się uprawiać w oderwaniu od historii. Na gruncie religijnym nie da się też pojmować religii w oderwaniu od historii. Jako przykład proponuje pojęcie ateisty. Otóż dzisiaj nikt nie chce nazywać siebie ateistą. Swoją postawę wobec religii próbuje się raczej określić jako „brak słuchu religijnego" (M. Weber). Ateista oznacza zatem dwojakiego rodzaju postawę: pierwsza odwołująca się do stanowiska, iż wiara w boskość stanowi hipotezę empiryczną (która przez naukę zostaje coraz bardziej podważana); druga, pojmująca ateizm jako synonim antyklerykalizmu. Teza jaką proponuje Rorty jest następująca: *religii nie sposób stawiać zarzutów dopóty, dopóki zamyka się ona w sferze prywatnej*[23].

Zgadzając się w tym względzie z Vattimo Rorty pokazuje, iż walka toczona między religią a nauką w XVIII i XIX wieku była w istocie walką rozgrywającą się między instytucjami. Jeśli zatem porzuci się hegemonię religii z jej przekonaniem, iż poszukiwanie prawdy i Boga są „wdrukowane" w ludzki umysł (przywołajmy stwierdzenie Tertuliana „naturaliter"), wtedy sprywatyzowana religia wyda się czymś „naturalnym". Rorty zestawiając swoje poglądy z poglądami Vattimo rysuje wymowny obraz: Vattimo dostrzega przeszłe wydarzenia jako święte, Rorty świętość dostrzega jedynie w przyszłości jako ideale. W związ-

[21] R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, w: S. Zabala (red.), *Przyszłość religii*, Kraków 2010. Recenzję francuskiego wydania książki zaprezentowałem w STV 44 (2006) nr 2, s. 140-143. Warto odnotować, iż polskie tłumaczenie, które cytuję w niniejszym artykule nieco łagodzi oryginalne i nie rzadko dość skrajne stanowisko Rorty'ego wobec religii. Odnosi się wrażenie, iż tłumacz polskiego wydania nie chciał zniechęcić polskiego czytelnika do myślenia postmetafizycznego. Również należy zauważyć, iż pewne części tekstu zasadniczego w tłumaczeniu polskim zostały umieszczone jako przypis.

[22] Przez współczesne podejście do uprawiania filozofii rozumie propozycje uprawiania filozofii zgłoszone przez takich autorów jak Derrida, Heidegger oraz Dewey i Wittgenstein.

[23] R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, art. cyt., s. 42.

ku z powyższym różnicę pomiędzy wierzącym i niewierzącym ukazuje na podobieństwo różnicy pomiędzy nieusprawiedliwioną wdzięcznością a niczym nieuzasadnioną nadzieją[24].

Wydaje się, iż Rorty podstawowego argumentu za odrzuceniem religii w jej tradycyjnym wymiarze upatruje w niemożność połączenia dwóch pojęć: solidarność i obiektywność. Jego zdaniem, ludzie obdarzeni zdolnością do refleksji szukają sensu swojej egzystencji na dwa sposoby: wspólnotowy (solidarność) i jednostkowy (obiektywność). Pierwszy polega na tym, że starają się sytuować i opowiadać swoje życie wewnątrz określonej wspólnoty. Jest to wspólnota istniejąca i historycznie określona, w której w sposób rzeczywisty egzystuje człowiek, bądź jest to wspólnota fikcyjna, zbudowana w oparciu o bohaterów wybranych z historii, z literatury bądź z jednej i drugiej jednocześnie. Drugi polega na bezpośredniej relacji z rzeczywistością. Owa bezpośredniość polega na tym, że nie jest pochodną plemienia, narodu, czy fikcyjnej wspólnoty. Poszukujący solidarności nie pyta o relacje jakie łączą wspólnotę z tym, co jest poza nią. Poszukujący zaś obiektywności dystansuje się wobec osób bezpośrednio otaczających, gdyż osoba przywiązuje się do tego, co można opisać bez odniesienia do jakichkolwiek osób ludzkich[25]. Dla Rorty'ego oznacza to, że religia musi opowiedzieć się bądź za wspólnotą (rezygnując z obiektywności), bądź za prawdą (rezygnując z solidarności). Jeśli zatem chrześcijaństwo chciałoby się wpisać w świat musi zrezygnować ze swoich absolutystycznych dążeń (poszukiwanie prawdy) na rzecz solidarności z człowiekiem.

---

[24] Zdaniem Rorty'ego, aby ustrzec religię przed ontoteologią trzeba Vattimowskie dążenie do powszechnego międzypodmiotowego porozumienia jako jednej z ludzkich potrzeb przenieść z gruntu epistemologicznego (poznawcze i pozapoznawcze) na grunt egzystencjalny (zaspokajanie potrzeb publicznych i zaspokajanie potrzeb prywatnych) – tamże, s. 47-51.

[25] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 35.

b) Gianni Vattimo – wiek interpretacji[26]

Vattimo wychodzi w swojej refleksji od stwierdzenia Nietzschego, iż nie ma faktów są tylko interpretacje. Oczywiście zdaje on sobie sprawę z tego, że samo to stwierdzenie nie może rościć sobie prawa do bycia prawdą filozofii, gdyż samo jest już interpretacją. I konsekwentnie, skoro „fakty" nie są niczym więcej jak interpretacjami, to ostatecznie interpretacja okazuje się jedynym faktem. Jaka jest zatem relacja zachodząca pomiędzy hermeneutyką a chrześcijaństwem? Otóż hermeneutyka odsłania – zdaniem Vattimo – jeden z kardynalnych błędów jakie popełnił Kościół. Z jednej bowiem strony chrześcijaństwo broniło się przed jedynością prawdy naukowej jako jedynej prawdy obiektywnej, z drugiej zaś wikłając się w metafizykę obiektywistyczną uczyniło z niej *preambula fidei*[27].

Jedynym sposobem, by Kościół wyzwolił się z owego obiektywizmu metafizyki jest wyzbycie się wszelkich roszczeń do obiektywizmu. Vattimo ujmuje to następująco: *Skandalem bowiem jest nie tyle twierdzenie, że nie wierzymy w Ewangelię dlatego, iż wiemy, że Chrystus zmartwychwstał, ile twierdzenie, iż wierzymy w jego zmartwychwstanie dlatego, że przeczytaliśmy o tym w Ewangeliach*[28].

Sposób w jaki Vattimo dochodzi do idei solidarności można streścić według następującego porządku – wychodząc od Arystotelesowskiego schematu wyrażonego w zdaniu *amicus Plato sed magis ami-*

---

[26] Już na samym początku omawiania poglądów Vattimo należy odnotować, iż hermeneutyka jest dla Vattima do ocalenia przed zarzutem historyzmu tylko wtedy, jeśli zaneguje się relację poznawczą „podmiot-przedmiot" - W. Torzewski, *Racjonalność hermeneutyki a problem historyzmu – Gianni Vattimo*, „Filo-Sofija" (2001) nr 1, s. 260. Dla Vattimo interpretacja będzie miała kluczowe znaczenie, szczególnie w opisie religii do tego stopnia, że jeden z artykułów poświęci wprost relacji zbawienia do hermeneutyki – *Historia zbawienia, historia interpretacji*, „Teksty Drugie" 2005 nr 4, s. 113-120.

[27] G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, w: *Przyszłość religii*, dz. cyt., s. 53-59.

[28] Vattimo rozumie to jako szczególną misję Kościoła. To na tym – jego zdaniem – ma polegać wypełnienie przez Kościół swojego „antymetafizycznego" przesłania – tamże, s. 60.

ca veritas[29] komentuje to zdaniem odwołując się do jednej z postaci Dostojewskkiego, która ukazuje, że gdyby osoba była zmuszona dokonać wyboru pomiędzy Chrystusem a prawdą, wybrałaby Chrystusa[30]. Można zatem wyprowadzić z tego wniosek, że Chrystus-Prawda i prawda metafizyki nie są tym samym. W związku z powyższym stojąc przed wyborem metafizyka czy Chrystus należałoby wybrać Chrystusa. Konsekwentnie więc prawda nie rozgrywa się pomiędzy sądami a rzeczami, lecz ostatecznie rozgrywa się we wspólnocie. Zatem idea wspólnotowej solidarności musi stać ponad absolutystycznymi dążeniami metafizyki.

W tym kontekście Vattimo powie, iż *doświadczenie prawdy jest nade wszystko doświadczeniem wsłuchiwania się w przekazy i ich interpretowania […]. Chrześcijańskie objawienie jest o tyle wiarygodne, o ile uznajemy, że pod jego nieobecność nasza historyczna egzystencja byłaby pozbawiona sensu.* Przywiązuje on wielką wagę do dobroci i miłosierdzia, gdyż jest to niezbędny warunek ocalenia Logosu. *Dlatego – nawet jeśli nie istnieje żaden obiektywny Logos natury rzeczywistości – ilekroć osiągamy w jakiejś kwestii porozumienie, dajemy w istocie swego rodzaju świadectwo, podtrzymujemy w pewnym sensie ciągłość Logosu* […][31].

W myśli G. Vattimo zauważa się pewien zwrot etyczno-teologiczny, który został zapoczątkowany w jego myśli począwszy od lat 90. Ma to ścisły związek z jego koncepcją przezwyciężenia, przebolenia metafizyki (*Vervindung*). Niektórzy komentatorzy mylnie interpretują tę koncepcję jako porzucenie metafizyki w ogóle. Vattimo chodzi raczej o przezwyciężenie metafizyki na rzecz etyki i teologii. Prze *myślenie silne* rozumie on bowiem myślenie nacechowane dążeniami absolutystycznymi, natomiast propozycja *myślenia słabego* (pensiero debole) jawi się jako myślenie nacechowane tolerancją i brakiem owej abso-

[29] Por. Arystoteles, Et. Nik I,4, 1096 a 16. Oczywiście w tekście Arystotelesa oddana zostaje myśl ukazująca relację prawda – nawet drogi filozof. Wydaje się jednak, że nadanie przez historię imienia owemu filozofowi nie wypacza rozumienia istoty tej wypowiedzi.

[30] G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, art. cyt., s. 61.

[31] Tamże, s. 64 i 71.

lutystycznej przemocy. W tym właśnie upatruje nowego początku myślenia o człowieku[32].

W jednym z dzieł próbuje wyrazić swoje idee w postaci narracji/wyznania pokazując ścisły związek pomiędzy ontologią słabości i etyką braku przemocy[33]. Jego zdaniem *dziedzictwo chrześcijańskie, które wchodzi w perspektywę myślenia słabego jest także i w pierwszym rzędzie chrześcijańskim dziedzictwem przykazania miłości i odrzucenia przemocy*[34].

Problematykę tę w bardzo wymowny sposób podsumowuje A. Draguła. Jego zdaniem *chrześcijaństwo metafizyczne nie zbawia, bo zbawić nie może. Daje pociechę, próbuje odnaleźć sens we wszechświecie i uczynić z niego kosmos. Rodzi rytuał, wyznacza normy postępowania, ale nie ocala od zła, grzechu i śmierci. Myślę, iż w perspektywie wiary na kryzys chrześcijaństwa metafizycznego można patrzeć jak na szansę, a nie jak na zagrożenie.* I dalej, *Czy po christianitas, w świecie – jak się go chyba nazbyt pochopnie, nazywa postchrześcijańskim – nie może się już zrodzić inna nowa kultura chrześcijańska? Trzeba jednak zrobić wszystko, by jakiś nowy kulturowy, religijny czy metafizyczny kształt chrześcijaństwa nie zastąpił znów samej wiary. Inaczej mówiąc – trzeba ocalić Boga, bo tylko On zdolny jest nas ocalić*[35].

c) Charles Taylor – potrzeba pluralizmu

Kluczowymi pozycjami prezentującymi rolę i miejsce religii w zsekularyzowanym świecie są dwie jego książki – *Oblicza religii dzisiaj* (Kraków 2002) i *A Secular Age* (Cambridge – London 2007) częściowo tłumaczone na język polski – por. *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010. Na potrzeby niniejszego artykułu skupimy się na

[32] Por. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, s. 189.

[33] S. Bongiovanni, *La philosophie italienne contemporaine à l'épreuve de Dieu. Pareyson, Vattimo, Cacciari, Vitiello, Severino*, Paris 2008, s. 124-125.

[34] Por. G. Vattimo, *Credere di credere*, *E' possible essere christiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1996.

[35] A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 56-57 oraz 59-60.

krótszym tekście, w którym sam Taylor dokonuje syntezy swojego rozumienia religii[36].

W świeckości Taylor wyróżnia trzy płaszczyzny: pierwsza polega na tym, że płaszczyzny dotychczas związane z religią pojmuje się w oderwaniu od niej; druga to swoista historia upadku religii jako uwiądu wiary, zaniku praktyk religijnych, trzecia – nazywana też „wiekiem świeckim" polegałaby na ciągłym praktykowaniu wiary, przyjmowaniu jakiejś religii, ale w kontekście rozwoju o stałej tendencji, w kierunku pluralizacji[37].

Po nakreśleniu „kontekstu wiary" Taylor przechodzi do prezentacji „warunków wiary". Pierwszym jest „zaczarowanie świata". Rozumie się przez nie wiarę w duchy, magiczne siły. W takim „zaczarowaniu" Bóg jawił się jako zapora przed złymi mocami a w konsekwencji porządek teologiczny przechodził w porządek polityczny, którego widzialnym wyrazem był król mający udział w rzeczywistości wiecznej i boskiej. Oczywiście w opisywanym przez Taylora „odczarowaniu" świata nie brali udziału wyłącznie ateiści, chrześcijanie mieli w nim znaczący udział[38]. Drugim warunkiem wiary jest zauważenie nowych jej ścieżek, szczególnie miało to miejsce w rozwoju nauk nowożytnych. Człowiek przestał rozumieć swoją egzystencję na wzór dłużnika Boga. Co więcej powszechne przemieszczanie się ludzi sprawiło, że wiara musiała zyskać nowy wymiar, nowy horyzont sensu i stać się *wiarą ludzi mobilnych*. Ma to jednak wydźwięk pozytywny. Pokazuje bowiem, że zanik wiary w jednej postaci nie oznacza zaniku wiary w ogóle. Trzeci „warunek wiary" (po przejściu od świata magicznego do świata rządzonego opatrznością, od wiary w ramach określonej wspólnoty do wiary jako siły pozwalającej przyjąć nowe rodzaje dyscypliny społecznej) to świat, w którym ustrój społeczny przestaje

[36] Odwołuję się do tekstu referatu wygłoszonego w Krakowie 23 kwietnia 2010 roku w ramach X Dni Tischnerowskich w ramach konferencji pod znamiennym tytułem *Świat i wiara w godzinie przełomu* – Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, „Znak" 2010 nr 10(665), s. 20-29.

[37] Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, art. cyt., s. 21.

[38] Wystarczy przywołać jeden z przymiotów wiary – rozumność, której celem jest oczyszczanie wiary z zabobonów, elementów magicznych – przyp. J.S.

być traktowany jako coś niezmiennego a staje się porządkiem opartym na mobilizacji, której wyznacznikiem jest tożsamość, często oparta na przynależności do jednej religii[39].

Pozostają jeszcze „horyzonty wiary". Taylor skupia się na czterech, chociaż – jak zaznacza – można by ich wskazać znacznie więcej. Pierwszym jest przekonanie, iż wiara jest źródłem sensu w świecie – a przez odwrócenie porządku – poczucie bezsensu jest zapleczem umożliwiającym drogę do wiary. Drugim jest rozumienie wiary jako drogi dostępu do prawdziwego człowieczeństwa, otwarcie na konkretne osoby. Trzecim jest radykalne zerwanie z przemocą opartą na poczuciu własnej racji. Czwarty polega na wskazaniu różnych ścieżek wiary jako sposobów pokonywania ograniczeń czy odpowiedzi na wyzwania świata. Wyjaśniając swoje rozumienie „otwarcia" Taylor ukazuje Kościół jako związek sakramentalny, w którym uczestniczymy razem w liturgii. Na pytanie, jak to uczynić i kto ma to zrobić odpowiada krytycznie oceniając hierarchię kościelną – *Kościół to my*[40].

3. PRÓBA ODCZYTANIA PROPOZYCJI CHARLESA TAYLORA W KONTEKŚCIE POLSKIEGO KATOLICYZMU

Jednym z błędów metodologicznych w propozycji Taylora jest to, iż w ramach trzech wymiarów świeckości autor zdaje się nie zauważać – zdaniem M. Łuczewskiego – iż wspomniane dwa pierwsze porządki (zanik praktyk, uwolnienie od wpływu religii) należą do porządku opisu socjologicznego, zaś trzeci, jakim jest pluralizm, należy do istoty wiary[41]. Nie do końca podzielam dalszą diagnozę Łuczewskiego (zgadzam się z potrzebą wartości religijnych jako spoiwa życia społecznego, nie zgadzam się z ukazaniem jako prawie konieczności związku polskości i katolicyzmu). Oczywiście podzielam stanowisko, iż Taylor uległ zbyt upraszczającej wizji pluralizmu. Otóż pokazując pluralizm

[39] Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, art. cyt., s. 23-26.

[40] Tamże, s. 27-29.

[41] M. Łuczewski, *Socjoteologia Charlesa Taylora*, „Znak" 2010 nr 10(665), s. 43.

jako zjawisko pozytywne i będące szansą dla religii, sprowadził go do płaszczyzny czysto socjologicznej: *Zgoda na pluralizm warunkiem zgody społecznej*. Tymczasem pluralizm przynależy również do istoty religii. W niej zaś rozumiany jako tolerancja musi jednak uwzględniać, iż tolerancja ma przynajmniej potrójne odniesienie: tolerancja a poznanie prawdy[42], tolerancja a neutralność oraz tolerancja i autonomia[43].

Wydaje się, iż ukazanie pluralizmu jako wielości, wielości zaś jako pozytywu z natury jest zbytnim metodologicznym uproszczeniem. Wydaje się też, że przywołanie modelu zarządzania różnorodnością (*managing diversity*)[44] jest pewnym rozwiązaniem na gruncie socjologicznym czy teorii komunikacji, nie rozwiązuje ono jednak podstawowego problemu obecności religii w świecie. Bowiem Kościół ma swój wewnętrzny, wypracowany przez wieki model zarządzania różnorodnością, a w związku z tym jest już mowa nie tylko o dwóch uczestnikach społeczeństwa pluralistycznego, ale o dwóch sposobach zarządzania pluralistyczną rzeczywistością.

Cenny wydaje się być głos W. Bartkowicza dotyczący braku istotnego rozróżnienia w propozycji Taylora pomiędzy ścieżkami do wiary a ścieżkami wiary (współgra to w jakiś sposób z wcześniejszym zasygnalizowaniem tego, co jest elementem opisu socjologicznego, co zaś jest elementem wiary). Konsekwentnie też – zdaniem Bartkowicza – należy rozróżnić pomiędzy statusem człowieka poszukującego a statusem chrześcijanina[45]. Wraca też u niego nie wprost problematyka zarządzania różnorodnością. Wyraża to w następujący sposób: *Utopia*

---

[42] Mocno akcentuje ten związek J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata,* Kielce 2005, szczególnie s. 168-183. Szczególnie ważny moment refleksji Ratzingera dotyczy kwestii czy możemy mówić o prawdzie w religii? Jak zauważa Ratzinger, pytanie o prawdę jest wyjściem z kręgu czysty – nieczysty, a więc religii ujętej rytualnie i powrotem do Boga. To ów powrót daje religii „prawo" do prawdy.

[43] S. Mendus, *Tolerance*, w: M. Canto-Sperber (red.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Paris 2004, s. 1969-1976.

[44] Wspomina o tym również w swoim komentarzu do propozycji Taylora M. Drwięga, *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak" (2010) nr 10, s. 14.

[45] W. Bartkowicz, *Chrześcijaństwo dwu prędkości*, „Znak" (2010) nr 10, s. 31.

rozwoju bez bólu mogłaby zostać zrealizowana jedynie za cenę rezygnacji z prawdy. To fakt – odczuwamy tę pokusę, tym silniej, im mocniej obciąża nas kulturowe jarzmo „dyktatury relatywizmu"[46].

Owo pluralistyczne podejście do zarządzania różnorodnością może znaleźć płodne przejście do zarządzania prawdą na gruncie Kościoła. Jak zauważa Bernard Sesboüé – autorytet zarządzania prawdą wpisuje się w autorytet posłuszeństwa orędziu ewangelicznemu. Nie podważając zasady, iż Biblia jest *norma normans*, Kościół zaś *norma normata*, musi on jednak nieustannie czuwać, by *za każdym razem okazywać wywodzące się z Biblii i tradycji listy uwierzytelniające*[47].

Innym istotnym elementem podjętym w kontekście „dyskusji polskiej" nad propozycjami Taylora jest wspomniana przez niego sakramentalność jako nowa droga otwarcia Kościoła. Szczególnym jednak znakiem obecności sakramentalnej Kościoła jest on sam. Musi tej obecności towarzyszyć jednak nieustanna pamięć, *aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności. Mając rozprzestrzenić się na wszystkie kraje, Kościół wchodzi w dzieje ludzkie, wkraczając równocześnie poza czasy i granice ludów. Idąc zaś naprzód poprzez doświadczenia i uciski krzepi się Kościół mocą obiecanej mu przez Pana łaski Bożej, aby w słabości cielesnej nie odstąpił od doskonałej wierności, lecz pozostał godną oblubienicą swego Pana i pod działaniem Ducha Świętego nieustannie odnawiał samego siebie, póki przez krzyż nie dotrze do światłości, która nie zna zmierzchu*[48].

Kościół zatem zyskuje przywilej bycia znakiem owej sakramentalności jak również prawo do zarządzania różnorodnością pod warunkiem zjednoczenia z Chrystusem.

Cenna wydaje się również intuicja, która pokazuje, że dialog ma sens pod warunkiem, że prowadzi do prawdy. Różne ścieżki wiary jawią się jako wyraz pokory wobec prawdy. Ważne jednak, by nie po-

[46] Tamże, s. 33.

[47] B. Sesboüé, *Nowe „zarządzanie" prawdą*, w: tegoż, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003, s. 294-295.

[48] KK 9.

mylić środków z celem. Różnorodność ścieżek wiary ma bowiem prowadzić do wiary. Ostatecznie bowiem to nie wiara dzieli, dzielą drogi dojścia do niej. Szukając zaś jedności, nie można jej budować na zacieraniu różnic wynikających z różnorodności ścieżek poszukiwania wiary, natomiast prawdziwym źródłem jedności pozostaje pragnienie jedności wiary[49]. Tę jedność osiąga się zaś poprzez głębsze wejście w prawdę, a nie przez rezygnację z niej. Jak zauważył J. Ratzinger *sceptycyzm nie jednoczy.* Nie można się także zamykać na krytykę wewnątrz własnej religii (własnej ścieżki wiary). Nie można żyć wiarą bez religii, bo staje się ona nieprawdziwa, wiara musi żyć jako religia. Ale religia może być chora i potrzebować wewnętrznego oczyszczenia. Jedność wiary osiąga się też na drodze głoszenia jako działania dialogicznego. Oznacza to, że ten, który głosi jest nie tylko tym, który daje, ale również tym, który przyjmuje[50]. Owa wewnętrzna krytyka jest – jak się wydaje – szczególnie bolącym miejscem polskiego katolicyzmu. Jak zauważa K. Tarnowski *Uderzające jest, do jakiego stopnia Kościół nie stosuje do siebie Jezusowej krytyki faryzeizmu. Trzeba tu chyba głębokiej pokory, świadomości Boskiej transcendencji i wsłuchiwania się w to, co Duch Święty naprawdę nam mówi tu i teraz, także na temat tradycji, w której tkwimy*[51].

Ten ostatni wątek zostaje poruszony w rozmowie z Ch. Taylorem i T. Halikiem. Otóż należy dostrzegać różnicę pomiędzy tradycją kościelną a fundamentalizmem. Jak zauważają zgodnie rozmówcy, fundamentalizm może być dziełem lęku przed innością (Taylor), ale również konsekwencją porzucenia tradycji (Halik). Zdaniem ostatniego to właśnie tradycja domaga się nieustannej reinterpretacji, gdyż wiara zakłada wątpienie. Wiara bez wątpliwości prowadzi bowiem do fanatyzmu, wątpliwości zaś bez wiary do sceptycyzmu[52].

---

[49] Por. K. Mech, *Jedna wiara, różne ścieżki*, „Znak" (2010) nr 10, s. 54.

[50] J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 125-128.

[51] K. Tarmowski, *Chrześcijaństwo we współczesności*, „Znak" (2010) nr 11, s. 109.

[52] Całość rozmowy znajduje się w listopadowym numerze „Znaku" (2010) nr 11, s. 92-101.

Kolejnym istotnym elementem w dyskusji nad przyszłością religii jest rozumienie inności. Inność nie zakłada wyłącznie Drugiego. Istnieje w jakimś wymiarze „inność mnie". Wyraża się ona w cielesności, poprzez inność ciała, sumienie, to co nieświadome. Ale szczególny wyraz zyskuje w drugim jako Innym. Wydaje się, iż w kontekście polskim ważne stają się dwa typy inności, które będą weryfikowały prawdziwość Kościoła: ateista i bezdomny[53].

Biorąc pod uwagę ostatnie wydarzenia rozgrywające się nawet podczas oficjalnych uroczystości państwowych i narodowych warto wydobyć problematykę polskiej tożsamości, szczególnie w kontekście silnego związku polskość-katolicyzm. Przede wszystkim jawi się ona jako nowe zadanie zweryfikowania i zdefiniowania na nowo pojęcia narodu i ojczyzny. Domem narodu jest bowiem jego kultura i tradycja. W nich rodzi się tożsamość narodu, która jawi się jako ramy i ograniczenia, w których jednak się dobrze czujemy widząc do siebie podobnych[54]. Rodzą się jednak dwa pytania pozostające ciągle bez odpowiedzi. Pierwsze dotyczy tego, czy mówimy o tożsamości polskiej czy o polskich tożsamościach? Mówiąc inaczej, czy będziemy bardziej budować naszą tożsamość w oparciu o państwo i jego instytucje czy naród i kulturę (J. Kociuba, 2009). Drugie pytanie, jaki wpływ na kształtowanie tożsamości polskiej będzie miała religia tak silnie związana w Polsce z Kościołem katolickim?

Może zatem postawić pytanie inaczej: jak budować tożsamość Kościoła, by wiara była twórczym elementem tworzenia kultury narodowej? Przede wszystkim istotnym elementem prawdziwej tożsamo-

[53] Są to tematy ciągle do rozpracowania, gdyż ukazują człowieka w wymiarze jego godności, podkreślając nie tyle, co człowiek robi, ile raczej Kim jest. Wydaje się, iż swoistą preambułę do szerszych dyskusji mogą stanowić dwa artykuły znajdujące się w zbiorze: L. Diewięcka-Bokun, A. Śledzińska-Simon (red.), *Społeczeństwo wobec Innego. Kategoria Innego w naukach społecznych i życiu publicznym*, Wrocław 2010. Mam na myśli teksty K. Dojwy, *Ateista jako Inny w społeczeństwie polskim. Ujęcie socjologiczne* oraz M. Dudy, *Godność bezdomnego jako osoby w świetle nauczania katolickiej nauki społecznej*.

[54] T. Popławski, *Pojęcie narodu i ojczyzny w dobie współczesnej,* w: L. Dyczewski, D. Wadowski (red.), *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, Lublin 2009, s. 107-108.

ści Kościoła jest współgranie relacji horyzontalnych i wertykalnych. Oczywiście relacja wertykalna stanowi jakby źródło życia Kościoła, niemniej nie należy nadawać priorytetu jednej z nich. Innym istotnym elementem budowania tożsamości Kościoła jest otwartość na dar ekonomii. Owa ekonomia [daru] pozwala czerpać z owoców życia Kościoła zarówno wierzącym (życie sakramentalne), jak również niewierzącym (uczestnictwo w dialogu powszechnym)[55].

Istotnym elementem dla Kościoła w Polsce wydaje się także określenie kryteriów przynależności do niego. Jawią się one we wzajemnym powiązaniu jako historiozbawcze uczestnictwo (czasoprzestrzenna ciągłość i jedna, niezmienna podstawa rozwoju chrześcijaństwa) oraz eklezjalne utożsamienie osobowe (przyjęcie wyzwania bycia z różnymi członkami Kościoła w jedności służby słowu Bożemu i sakramentom świętym). Poza tym fundamentalnym kryterium staje się rozróżnienie na członkostwo „stałe" na mocy sakramentu chrztu oraz członkostwo „czynne" (polegające na potwierdzeniu rozwoju życia religijnego). Wydaje się, iż rozdzielenie tych dwóch elementów jest niedopuszczalne i prowadziłoby do zaburzenia zaufania wiernych wobec wewnętrznej i strukturalnej jedności Kościoła[56].

ZAMIAST PODSUMOWANIA

Jaka jest zatem przyszłość religii w zsekularyzowanym świecie? Wydaje się, iż najpierw należałoby zapytać o przyszłość zsekularyzowanego świata wobec odradzającej się religijności i dopowiedzieć, iż sfera publiczna bez religii nie istnieje. Należy też zauważyć, że religia potrzebuje państwa a państwo potrzebuje religii.

Jednak religia potrzebuje dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek i na nowo zainteresowania Jezusem. Powody – zdaniem Ch. Theobalda – są trzy. Po pierwsze, dzięki postaci Jezusa historia zyskuje na nowo aspekt eschatologiczny i całościowy. Po drugie, w drodze Jezusa ku śmierci i zmartwychwstaniu ludzkość zyskuje nowe ukierunkowanie

[55] J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, Poznań 2009, s. 105-109.

[56] Tamże, s. 110-115.

na rozumienie śmiertelnej egzystencji, której historia ludzkości jest nieustannym przykładem. Po trzecie, żyjemy w epoce paradoksu – powszechnego doświadczeni śmierci i różnorodności interpretacji jego sensu. To właśnie w Chrystusie ów powszechny fakt może być celebrowany w swej jedności[57].

Religia domaga się wiary jako źródła. Jak jednak wierzyć, albo inaczej, jak głosić wiarę, by współczesny człowiek mógł uwierzyć? Niewątpliwie istotny jest kerygmat, głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Głosimy jednak tego, którego najpierw słuchamy. Potrzebna jest forma autokrytyki, która jest podstawowym elementem wiarygodności każdej religii. Biblia jest szczególną szkołą autokrytyki. Zaprosić człowieka w świat Biblii, to zaprosić w świat nieustannej relektury swojego życia. By jednak zaprosić człowieka w świat Biblii, trzeba go najpierw zaprosić w świat własnego człowieczeństwa[58].

Innym elementem wpływającym na przyszłość religii jest związek religii z polityką. Niewątpliwym błędem ocenianym dzisiaj jednoznacznie przez politologów było usunięcie religii ze sfery publicznej. Istnieje bowiem w człowieku pierwiastek duchowy, owo „naturaliter", które domaga się wypełnienia. Gdyby więc religia nie mogła powrócić w przestrzeń publiczną w wymiarze religijnym, będzie wracać jako forma realizacji potrzeb człowieka w wymiarze politycznym. Upolityczniona religia można przynieść dużo większe zagrożenia dla społeczeństwa zsekularyzowanego niż sama religia[59].

Jaka jest zatem przyszłość religii, przyszłość chrześcijaństwa, katolicyzmu? Należy odnotować, że inne są oczekiwania świata wobec religii (Rorty, Vattimo, Taylor), inne zaś są oczekiwania wobec religii na poziomie jej własnej perspektywy. Z jednej bowiem strony świat ma prawo pytać, czego może spodziewać się od religii, religia

[57] Ch. Theobald, *Jésus n'est pas seul*, w: P. Gibert, Ch. Theobald (red.), *Le cas de Jésus Christ. Exégètes, historiens et thèologiens en confrontation*, Paris 2002, s. 435-440.

[58] Szerzej na temat autokrytyki Ch. Schönborn, *Qui a besoin de Dieu?* Paris 2008, s. 133-134.

[59] Tamże, s. 69.

zaś musi pozostać wierna swoim paradoksom (chrześcijaństwo – paradoks Krzyża). Wydaje się jednak, że przyszłością religii jest człowiek a szczególna przyszłoś rysuje się przed chrześcijaństwem. Jak zauważa J.-L. Marion, człowiek ma do spłacenia swoisty dług wobec Boga i ten dług może spłacić miłując samego siebie. Chrześcijaństwo poprzez fakt wcielenia Syna Bożego wskazuje na źródło owej miłości samego siebie[60].

Przyszłość religii nie polega też na powrocie do przeszłości. Oczywiście nie chodzi o hermeneutykę zerwania, lecz o hermeneutykę ciągłości. Ale ciągłość oznacza ewolucję. Ewolucja zaś nieustanne zestawianie starego z nowym, jednak nie po to, by wybierać raz stare, innym razem nowe, lecz po to, by nowe mogło zakorzenić się w tradycji[61].

***

Kiedyś Lord Shaftesbury wypowiedział zdanie, że wszyscy mądrzy ludzie są tej samej religii. Na pytanie: Której? – odpowiedział: Mądrzy ludzie tego nie mówią. Ze swojej strony zmodyfikowałbym tę wypowiedź następująco: mądrzy ludzie o tym mówią, nawet to głoszą, tylko nie narzucają tego siłą, ale zachęcają świadectwem własnego życia. I taka wydaje się być przyszłość religii w świecie zsekularyzowanym.

The future of religion in a secularized world

Observation of the contemporary world impels us to ask question about the future of religion. We can proof the relevance of this question, on the one hand, by analysis of the divide of western world on two contrary camps – natural science and humanistic science, and on other hand, by reflection on some proposals concerning rejection of

[60] J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, *Réflexions diverses sur la rationalité de la relation et l'irrationalité de quelques croyants*, „Parole et Silence" (2010) s. 115-125.

[61] A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 237-239.

metaphysics and new setting of the subject. Significant example of this is so called "weak thought" (pensiero debole).

Yet there comes a new question – is the twilight of metaphysical thinking really the ultimate end of metaphysics itself? If it is so, what else philosophical proposal could substitute the traditional metaphysical thinking?

In this regard there are two especially characteristic thinkers: Gianni Vattimo and Richard Rorty. They proposed diametrically opposite solutions: first of them by accenting weakness of the subject, and the second one by emphasizing anticlericalism with reference to comprehension religion and the Church mostly in institutional dimension.

In this context inscribes – as a third way – proposal of Charles Taylor, who tries to show the reasons of the transformation of religion in social life from historical perspective. At the same time he puts the most important question – is the twilight of specific form of religiousness mean the twilight of religion itself?

So what will religion become in secularized world? Will it necessarily share omnipresent pluralistic comprehension of reality? And what is equally important – are this pluralism and charismatic structure of the Church mutually exclusive or rather they permeate and fulfill each other?

We take up reflection on this question – and many others problems – looking for answers concerning adequate place and role of religion in the contemporary secularized world.